

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XXII
Julio-Diciembre 2006
Número 42

SUMARIO

ESTUDIOS

Miguel Álvarez Barredo <i>La sátira de los «ayes»: Hab 2,6b-20. Una ironía sobre el proceder del hombre calculador</i>	251-294
José M^a Martí Sánchez <i>Hombre contemporáneo, fe y cristianismo</i>	295-330
J. Silvio Botero G. <i>Hacia una teología ecuménica de la pareja humana a partir del 'matrimonio mixto'</i>	331-349
Pablo García Castillo <i>La justicia, la ley y los derechos humanos en el pensamiento griego y romano</i>	351-378
Marta Lladó <i>El concepto distintivo de Derecho natural en Guillermo de Ockham. Un entendimiento desde un nuevo concepto de razón</i>	379-409
María José Olivares Terol <i>Un ejemplo de la aplicación del Concilio de Trento en la diócesis de Cartagena-Murcia: el seminario de San Fulgencio</i>	411-424
Manuel Lázaro Pulido <i>Horizontes del pensamiento antropológico franciscano en el siglo XX y XXI: la antropología relacional de José Antonio Merino ofm</i>	425-443
NOTAS Y COMENTARIOS	
Alfonso Ortega Carmona <i>En el año de la Eucaristía 2005. Polémica entre gigantes</i>	445-452
Rafael Sanz Valdivieso <i>Creer y pensar según los Padres de la Iglesia</i>	453-489
BIBLIOGRAFÍA	491
LIBROS RECIBIDOS	527
ÍNDICES	533

HACIA UNA TEOLOGÍA ECUMÉNICA DE LA PAREJA HUMANA A PARTIR DEL 'MATRIMONIO MIXTO'

J. SILVIO BOTERO G., CSSR.

Introducción

El Concilio Vaticano II dio un fuerte impulso al Movimiento Ecuménico. Una de las razones que motivaron este interés por el diálogo entre las iglesias cristianas era la frecuencia notable de los «matrimonios mixtos» que se dio en torno a la mitad del siglo XX. ¿Qué causa explica este interés? ¿Ver el matrimonio mixto como una amenaza, o como una posibilidad favorable?

Si bien se sentía la necesidad de sentarse a dialogar, de otra parte, los prejuicios, las prevenciones de una iglesia contra las otras, hacían difícil el encuentro. Por ejemplo, M. Thurian, a las puertas del Concilio Vaticano II (15-16 Abril 1961), afirmaba que la única posibilidad de progresar, en vista a la unión, era el intercambio de indicaciones discretas de algunos aspectos que a los ojos de los interesados eran susceptibles de reforma, pero sin forzar a la renuncia; de otro modo, el diálogo se bloquearía¹.

Antes, Alexio, el Patriarca de la Iglesia Rusa, se mostraba hacia el 1948 no tan optimista en relación al Movimiento Ecuménico: las miras del movimiento ecuménico no corresponden, en el estado actual del cristianismo, a los objetivos de la Iglesia de Cristo, como lo piensa la Iglesia Ortodoxa².

¹ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Annunzio e preparazione*. Vol. I, parte II (1961-1962), La Civiltà Cattolica 1966, 106.

² Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Annunzio e preparazione*. Vol. I, parte II (1961-1962), 711.

En forma más positiva se expresaba el Metropolitano Doroteo, representante del Patriarca Atenágoras, de Constantinopla: todos los cristianos ortodoxos miran con gran simpatía y con sentimientos de fraternidad a la Iglesia Católica y al Papa Juan³.

Para la Iglesia Católica el tema del ecumenismo, afirmaba I. M. Martín —arzobispo— es absolutamente nuevo por cuanto el Vaticano II es el primer concilio que se ocupa de un problema aún virgen en muchos sectores de la teología católica. De frente a un primer intento de elaborar un esquema conciliar sobre «los principios de un ecumenismo católico», se prefirió más bien otra orientación: un esquema acerca de «los principios católicos del ecumenismo»⁴. Se intuye la diferencia.

La frecuencia de los «matrimonios mixtos» entre fieles de las iglesias cristianas, por razón del turismo que ha fusionado las razas, las lenguas, los credos religiosos, es un fenómeno que está cambiando de perspectiva: de ser una amenaza contra la fe está pasando a ser una posibilidad de encuentro de los credos religiosos. L. Örsy cita la obra de B. Van Leeuwen, autor del mejor estudio sociológico hecho sobre los matrimonios mixtos en Holanda⁵.

La perspectiva positiva que ofrecen los ‘matrimonios mixtos’ constituye una buena ocasión para, desde esta coyuntura, reflexionar sobre una teología ecuménica de la pareja humana. El presente estudio se ocupará de presentar algunos signos que revelan el acercamiento de las tres grandes iglesias cristianas; desarrollará algunos de los elementos que sirven de base para una teología ecuménica del matrimonio y sugerirá algunos pasos a dar en un próximo futuro par fortalecer la teología ecuménica de la pareja humana.

1. *Signos de un acercamiento*

Son varios los signos que revelan un acercamiento entre sí de las iglesias cristianas. Del rechazo recíproco se está evolucionando hacia una acti-

³ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Annunzio e preparazione*. Vol. I, parte II (1961-1962), 141.

⁴ Cfr. Antonio M. JAVIERRE, *Promozione conciliare del dialogo ecumenico*, LDC, Leumann (Torino) 1965, 67-67.

⁵ Cfr. Ladislav ÖRSY, “La recente Istruzione sui matrimoni misti”, *La Civiltà Cattolica* III/117 (1966) 357-358; B. VAN LEEUWEN, *Het Gemengde Huwelijk. Pastoral-Sociografisch Onderzoek naar der Huwerlijken van ?Katholieken met niet-Katholieken in Nederland*, Van Gorgum Comp., Assen 1959, 380-402 (en alemán) y 403-424 (en inglés); ÍDEM, “Il matrimonio misto come problema ecumenico”, en *I grandi temi del Concilio*, Paoline, Roma 1965, 621-681.

tud de reconocimiento de los valores que cada iglesia posee; se intenta reconocer el «patrimonio común» que comparten las iglesias hermanas; se quiere restablecer la unidad de todos los cristianos. El Decreto *Unitatis redintegratio* sugería una pauta concreta: «conservando la unidad en lo necesario, guardando la debida libertad en las formas de vida, pero practicando en todo la caridad» (4).

Si bien el Concilio Vaticano II no promulgó un decreto 'ad hoc' respecto de los matrimonios mixtos, la preocupación por este fenómeno sí estuvo presente entre los padres conciliares al elaborar el Decreto sobre el Ecumenismo *Unitatis redintegratio*⁶.

Una primera señal de aproximación entre las tres iglesias es la acogida que en Occidente⁷ se está brindando al pensamiento del Padre de la Iglesia Oriental, S. Juan Crisóstomo (347-407). Dos elementos de su enseñanza constituyen, en este contexto, un signo: en primer lugar, la doctrina sobre la familia como «iglesia doméstica» cuya originalidad se atribuye a él. Este elemento tiene validez en la Iglesia Ortodoxa⁸, en las Comunidades Protestantes⁹ y también en la Iglesia Católica¹⁰.

En segundo lugar, el ingreso del pensamiento del Crisóstomo en Occidente está acercando las iglesias cristianas desde otra perspectiva muy significativa para el diálogo ecuménico en torno al matrimonio: se trata del énfasis que este Padre de la Iglesia hacía sobre la unidad de la pareja humana, en contraste¹¹ con Agustín que en Occidente subrayaba la procreación. A este propósito, afirma J. T. Noonan que la teología del matrimonio hoy podría ser muy distinta de la tradicional si la Iglesia Católica, en vez de

⁶ Cfr. Antonio M. JAVIERRE, *Promozione conciliare del dialogo ecumenico*. Presentazione del 'Decretum de Oecumenismo', LDC, Leumann (Torino) 1965; Jean BERNHARD, "Le Deuxième Concile du Vatican et le problème des mariages mixtes", *Revue de Droit Canonique* 11/2 (1961) 151-162; Bernhard HÄRING, "Mariage mixte et Concile", *Nouvelle Revue Théologique* 94 (1962) 699-708.

⁷ Cfr. Rudolf BRÄNDLE, "Sulla ricezione di Crisostomo in Occidente", *Protestantismo* 58 (2003) 93-102.

⁸ Cfr. Giovanni Sergio GAJEK, *La Iglesia domestica in una prospettiva orientale*, Centro Russia Ecumenica, Roma 1984; Dionigi Tettamanzi, *La chiesa domestica. Per una pastorale della famiglia oggi*, Dehoniane, Napoli 1979.

⁹ Cfr. Mary Anne FOLEY, "Toward an Ecclesiology of the 'domestic Church'", *Église et Théologie* 27 (1996) 356-360; L. SCHÜMMER, "La famille chrétienne comme sanctuaire selon la Tradition de la Réforme", *Communautés et Liturgies* 3 (1986) 239-256.

¹⁰ Cfr. Constitución dogmática *Lumen Gentium* 11; Decreto *Apostolicam actuositatem* 11; JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, 21, 38, 48, 49, 51, 52, 54, 55, 59, 61, 65, 86.

¹¹ Cfr. Giovanni CRISOSTOMO, *L'unità delle nozze*, Città Nuova, Roma 1984, 107-108.

optar por el pensamiento del Obispo de Hipona, hubiera elegido la enseñanza del Crisóstomo¹².

Un segundo signo de buena vecindad entre las iglesias es la progresiva aceptación del «principio de gradualidad»¹³ o la benignidad pastoral, propiciado por el Sínodo de Obispos (1980)¹⁴; este principio corresponde a la «economía eclesíástica», ampliamente experimentada en la Iglesia Ortodoxa; se trata de un principio ético que ahora está entrando de lleno en el pensamiento occidental¹⁵. Con este nuevo principio se está corrigiendo el viejo principio de «todo o nada»¹⁶, expresado frecuentemente también con el «ex opere operato» que sugiere un cierto automatismo.

Mediante este nuevo «principio de la gradualidad», la teología católica se acerca a la tradición oriental y a la flexibilidad de las Comunidades Protestantes que han cultivado el «principio del compromiso ético»¹⁷, también con aceptación recientemente dentro de la Iglesia Católica¹⁸. El sínodo sobre la familia (1980), en las «43 proposiciones» enviadas al Papa para la elaboración de la Exhortación postsinodal (*Familiaris consortio*), expresó su deseo de que se ponga en acto una nueva y profunda investigación sobre la «praxis» de la iglesia oriental acerca de la misericordia pastoral¹⁹.

Un tercer indicio son las «familias interconfesionales» («familias mixtas»), que entre 1970 y 1999 realizaron 16 encuentros, reuniendo familias provenientes de Francia, Suiza e Italia. A esta serie de encuentros se deben

¹² Cfr. John T. NOONAN, *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, Du Cerf, Paris 1969, 182.

¹³ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*, P. S. Madrid 2003, 77-86.

¹⁴ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980*, La Civiltà Cattolica, Roma 1982. Ver Índice sistematico della materia 828-829.

¹⁵ Cfr. Basilio PETRÀ, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, EDB, Bologna 1992, 271-274; Salvatore PRIVITERA, "Il principio della 'oikonomia' nella chiesa orientale. Per un dialogo ecumenico in prospettiva etico-teologica", *Ho Teologos* 1 (1983) 153-182.

¹⁶ Cfr. Xavier THÉVENOT, *Principi etici di riferimento per un mondo nuovo*, LDC, Leumann (Torino) 1984, 96-97.

¹⁷ Cfr. Helmut WEBER, "Il compromesso etico" en *Problemi e prospettive di teologia morale*, Queriniana, Brescia 1996, 199-219.

¹⁸ Cfr. Coenraad OUWERKERK, "Ethos evangélico", *Concilium* 5 (1965) 7-23.

¹⁹ Cfr. SÍNODO DEI VESCOVI 1980, "Le 43 proposizioni", *Il Regno-Doc.* 26 (1981) 390: 'Propos. 14.6'.

añadir los dos congresos mundiales; el último realizado en Rocca di Papa (Roma) del 24 al 28 de Julio de 2003²⁰.

La metodología empleada en estos encuentros ofrece una visión nueva: mientras la cultura griega, tradicionalmente dominante en Occidente, hizo prevalecer la especulación sobre la experiencia de vida, en las reuniones de las «familias interconfesionales» optaron por dar la prioridad a la experiencia. Hacer preceder la experiencia a la reflexión ha tenido una particular aplicación en los encuentros de matrimonios mixtos; este tipo de experiencia no fue fruto de una iniciativa eclesial, sino que, a la inversa, contra la voluntad de la autoridad eclesiástica, llegó a imponerse, escribe P. Sgroi²¹.

Una cuarta señal, un tanto similar a la anterior, son los testimonios de experiencias vividas por parejas de matrimonios mixtos: profundizar la fe de cada cónyuge, vivir lo esencial de lo que es común, crecer juntos, participar en paz en el culto del otro, permanecer fieles a la iglesias respectivas, servir de puente entre las iglesias locales, hacer orar juntas a las dos familias, etc²².

Uno de tantos testimonios afirma: “las circunstancias providenciales de nuestro encuentro nos dieron la certidumbre de que estábamos hechos el uno para el otro en el espíritu de Dios. Ello nos ha ayudado a mirar nuestras diferencias de confesiones no como un obstáculo sino como un medio de que Dios puede servirse a la hora del ecumenismo.

Era de temer, sin embargo, que todo esto causara una fisura en el corazón mismo de nuestra unión. Decidimos no esquivar este sufrimiento posible sino aceptarlo plenamente como un privilegio que se nos concedía de poder sufrir con Cristo. Ahora bien, todos los días descubrimos que nuestras diferencias confesionales constituyen en realidad un profundo enriquecimiento mutuo.

Una actitud, un signo, adquieren una significación más real, se hacen expresión de una fe mejor vivida. Este enriquecimiento está en función de nuestra actitud interior. Exige humildad y respeto: humildad en el misterio

²⁰ Cfr. *Uniti nel battesimo e nel matrimonio: Famiglie Interconfessionali, chiamate ad una vita comune nelle chiese per la riconciliazione delle nostre chiese. Il Incontro Mondiale 2003*, I.S.E, Venezia 2004.

²¹ Cfr. Placido SGROI, “I matrimoni interconfessionali, sfida e risorsa per le chiese verso una teologia ecumenica del matrimonio”, en *Uniti nel battesimo e nel matrimonio: Famiglie Interconfessionali.....*, 139.

²² Cfr. René BEAUPÈRE – Pierre Yves EMERY, *Matrimonios mixtos. Testimonios de hogares, pastores y sacerdotes*, recogidos por, Mensajero, Bilbao 1970. Passim.

de la fe y respeto para con las creencias del cónyuge. Hemos aprendido que comprender al otro es más importante que hacerse comprender por él»²³.

Todavía un quinto indicio de acercamiento de las iglesias es la actitud de flexibilidad que la Iglesia Católica está revelando en favor del ‘matrimonio mixto’, al revisar la legislación del viejo *Código de Derecho Canónico* que establecía limitaciones estrictas y sanciones severas contra quienes infringían la normativa eclesial (cc. 1060-1065 y 1070-1071).

El nuevo código ha dejado caer la expresión «peligro de perversión del cónyuge» (c.1069), que era ofensiva para las otras iglesias, como también la prohibición severísima («severissime prohibet Ecclesia»); ha mitigado el rigor de las garantías que establecía (c. 1061) y ya no inculca «horror a los matrimonios mixtos» (c. 1064 § 1). Estos elementos negativos aparecían en el viejo código.

El Magisterio de la Iglesia ha salido al paso de la frecuencia de los matrimonios mixtos con diversas disposiciones: la Instrucción *Matrimonii sacramentum* de la Congregación de la Doctrina de la Fe (18 Marzo 1966), el Decreto *Crescens matrimoniorum de matrimoniis mixtis* de la Congregación para la Iglesia Oriental (22 Febr. 1967) y el Motu proprio *Matrimonia mixta* de Pablo VI (31 Marzo 1970)²⁴. Si bien mantiene la cautela frente a este tipo de matrimonios, no obstante procede «con delicadeza» al pedir a la parte no-católica tener presente la condición del cónyuge católico.

Un ejemplo de esta flexibilidad es el acuerdo establecido entre la Conferencia Episcopal Italiana y las Comunidades Cristianas Valdeses y Metodistas en que regulan recíprocamente la celebración litúrgica del matrimonio o la celebración civil, la educación de los hijos y la acogida por parte de la comunidad²⁵. Igualmente otras conferencias episcopales, entre ellas la Con-

²³ René BEAUPÈRE – Pierre Yves EMERY, *Matrimonios mixtos. Testimonios de hogares, pastores y sacerdotes...*, 32-33.

²⁴ Cfr. S. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, “Instructio *Matrimonii sacramentum de matrimoniis mixtis*, en *Enchiridion Vaticanum. Documenti Ufficiali della Sta. Sede (1963-1967)*, vol. II, EDB, Bologna 1979, 655-669; S. CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, “*Decretum Crescens matrimoniorum de matrimoniis mixtis inter catholicos et orientales baptizatos acatholicos*”, en *Enchiridion Vaticanum. Documenti Ufficiali della Sta. Sede (1963-1967)* vol. II, 961-963; PAULUS VI, “*Litterae Apostolicae Motu Proprio Matrimonia mixta*”, en *Enchiridion Vaticanum. Documenti Ufficiali della Sta. Sede (1968-1970)* vol. III, 2415-2447.

²⁵ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA E CHIESA EVANGELICA VALDESE (Unione delle Chiese Valdesi e Metodiste in Italia), ‘Testo applicativo del Testo comune per un indirizzo

ferencia Episcopal de Colombia y de Inglaterra y Gales, han dado directrices a este respecto²⁶. Otro tanto han hecho algunas comunidades cristianas protestantes que se han pronunciado al respecto²⁷.

Testimonio de preocupación y de interés por el fenómeno de los «matrimonios mixtos» son también los dos sínodos de 1967 (16-21 Octubre)²⁸ y el de 1980²⁹; durante el primero de estos dos sínodos fueron planteadas 8 interpelaciones («quesiti») a los padres sinodales, ampliamente discutidas en las sesiones; uno de estos «quesiti» versaba sobre la posibilidad de dar una nueva denominación a los matrimonios mixtos: ¿«matrimonio interconfesional»? ¿«matrimonium dispar»?

En el segundo sínodo aludido, entre las muchas intervenciones de los padres sinodales, una de ella hacía notar que el 'matrimonio mixto' conlleva consecuencias positivas como la eliminación de prejuicios contra la Iglesia Católica y un mayor espíritu ecuménico; de otra parte, en algunos lugares del mundo es inevitable el matrimonio mixto a causa del bajo porcentaje numérico de católicos³⁰.

El Cardenal J. Willebrands, Presidente entonces del Pontificio Secretariado para la Unión de los Cristianos, invitaba al sínodo a pronunciarse en una forma tal que pudiera crear un testimonio común; anotaba la notable convergencia que se da entre las iglesias en favor del matrimonio y de la familia, no obstante las divergencias que existen³¹.

Los indicios de acercamiento de las tres grandes iglesias en torno a la regulación del matrimonio son un buen augurio de que la reflexión teológica y la acción pastoral podrán llegar a configurar un pensamiento común que dé origen a una teología ecuménica sobre la pareja humana.

pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia) Roma 25 Agosto 2000, en *Enchiridion CEI*, vol. VI, EDB, Bologna 2002, 2993-3050; Basilio PETRÀ, "Matrimoni tra cattolici, valdesi e metodisti", *Rivista Liturgica* 84 (1997) 415-425.

²⁶ Cfr. "Legislazione Particolare", *Jus Ecclesiae* 3 (1991) 387-388 y 413-428.

²⁷ Cfr. Maurice SWEETING, *Les églises et les mariages mixtes*, Cerf, Paris 1969.

²⁸ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il sinodo dei Vescovi 1967*, La Civiltà Cattolica, Roma 1968, 324-438.

²⁹ Cfr. Giovanni Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1980*, La Civiltà Cattolica, Roma 1982. Índice sistematico della materia 840-841.

³⁰ Cfr. Giovanni Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1980.....*, 153-154. Intervenió el Arzobispo de Atenas, Mons. Nicola Foscolos a nombre de la Conferencia Episcopal Católica.

³¹ Cfr. Giovanni Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1980.....*, 185-187.

2. A la búsqueda de unos fundamentos

Juan XXIII dejó en su testamento una invitación particular a toda la Iglesia: «busquen más lo que los une que lo que los divide». Una consigna que responde al deseo de Jesús de Nazareth en la Última Cena (*Jn.* 17, 11-25) y que se ajusta a la visión del Concilio Vaticano II: «el Señor de los siglos, que sabía y pacientemente continúa el propósito de su gracia (...) ha empezado recientemente a infundir con mayor abundancia en los cristianos desunidos entre sí el arrepentimiento y el deseo de unión» (*UR.* 1).

Lo que la *Lumen Gentium* afirma a propósito de que «las divergencias deben servir a la unidad en vez de dañarla» (13), se puede también esperar dentro del movimiento ecuménico. Las tres grandes iglesias cristianas tienen sus divergencias como también muchos aspectos en que la comunión y la unidad es posible.

J. Nadal, refiriéndose al diálogo con la ortodoxia, ha señalado algunos aspectos en que se observa la diferencia entre la Iglesia Católica y la Ortodoxa: individualismo y espíritu comunitario, racionalismo y misticismo, espíritu analítico y espíritu sintético, juridicismo y sacramentalidad, funcionalidad y simbolismo, respectivamente³².

Con las Comunidades Cristianas Protestantes es, sin duda, más difícil establecer diferencias netas con la Iglesia Católica, dada la variedad de las iglesias protestantes. Convendrá señalar estas diferencias dentro de un marco doctrinal más concreto, como en el caso presente, el campo del matrimonio.

Una divergencia notable se halla en la actitud juridicista de la Iglesia Católica y la actitud en favor de la libertad de espíritu de las Comunidades Protestantes³³. R. Grimm, en forma muy discreta, plantea una diferencia que hace consistir en el énfasis que al amor o a la ley dan las Comunidades Protestantes y la Iglesia Católica, respectivamente³⁴.

³² Cfr. Juan S. NADAL, "El diálogo con la ortodoxia", en *El diálogo según la mente de Pablo VI*, BAC, Madrid 1965, 519-5222.

³³ Cfr. Peter BLÄSER, "Domande di un cristiano cattolico alla Chiesa Protestante", en *Dialogo concreto*, Paoline, Roma 1969, 11-35; Ignacio ESCRIBANO A., "El diálogo con los Protestantes", en *El diálogo según la mente de Pablo VI*, BAC, Madrid 1965, 539-560; André DUMAS, "Le dépassement de l'antinomisme", en *Loi et Évangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines*, Labor et Fides, Paris 1981, 213.

³⁴ Cfr. Robert GRIMM, *L'institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale*, Cerf, Paris 1984, 31-32.

Tratándose de buscar los fundamentos para una teología ecuménica del matrimonio, conviene subrayar aquellos elementos comunes, ya presentes en la reflexión teológica de cada una de las tres iglesias cristianas. Un estudio que introduce en esta panorámica es la obra de Crespy (teólogo protestante), Evdokimov (teólogo ortodoxo) y Duquoc (teólogo católico) titulada *El Matrimonio*³⁵.

No es difícil encontrar puntos de contacto entre las tres iglesias cristianas a propósito del matrimonio. La realidad humana y cristiana del «matrimonio mixto» es uno de los campos en que las tres iglesias pueden encontrarse, tanto en la reflexión teológica como en la acción pastoral. El fenómeno de este tipo de matrimonios ofrece una oportunidad especial para impulsar el mismo movimiento ecuménico.

Un primer elemento que está en la base de la concepción del matrimonio en las tres iglesias es el concepto de «vocación (cristiana) conyugal». La Iglesia Oriental-Ortodoxa mira al matrimonio desde una perspectiva mística, como «lugar misterioso de nuestra santificación», como «una gracia y, por tanto, vocación que requiere un don especial o carisma»³⁶.

Para las Comunidades Protestantes, partiendo desde Lutero prácticamente, el matrimonio aparece en otra panorámica: Dios mismo, al comienzo de la creación, creó al varón y a la mujer, el uno para el otro, para ser fecundos. El matrimonio, no sólo es algo natural por institución y por derecho, sino también por su función y finalidad en el ámbito de la naturaleza para responder a las necesidades de la vida corporal³⁷.

Se debe advertir que la teología protestante sobre el matrimonio ha hecho camino, desde Lutero hasta hoy, asumiendo características que las otras iglesias cristianas comparten: un empeño de crear una comunidad íntima de compañeros, un esfuerzo para construir una interrelación de honestidad, de apertura y acogida, un intento de fundar un pacto que comprometa a la pareja en el propósito de afianzar una existencia religiosa y ética³⁸. Para los protestantes, el matrimonio es una realidad socio-cultural profana; de

³⁵ Cfr. Georges CRESPLY – Paul EVDOKIMOV – Christian DUQUOC, *El matrimonio*, Mensajero, Bilbao 1969.

³⁶ Cfr. Adolfo ASNAGHI, “Teologia del matrimonio presso gli Orientali”, en *Enciclopedia del matrimonio*, a cura di T. Goffi, Queriniana, Brescia 1968, 450-451.

³⁷ Cfr. Alberto BELLINI, “Il matrimonio nel Protestantismo”, en *Enciclopedia del matrimonio*, a cura di T. Goffi, Queriniana, Brescia 1968, 417-418.

³⁸ Cfr. Wilson YATES, “The Protestant View of Marriage”, *Journal of Ecumenical Studies* 22 (1) 1985) 41-54.

aquí la crítica que hacen a la concepción sacramental del matrimonio entre los católicos³⁹.

La teología católica ha asumido históricamente una perspectiva más bien de tipo jurídico («contrato») hasta el Concilio Vaticano II; a partir del concilio comenzó a cambiar la orientación tradicional de la reflexión teológica sobre el matrimonio: más inspirada en la Biblia y no tanto en el derecho; más atenta a la antropología y más cuidadosa de la realidad dinámica en que se desarrolla la vida de la pareja humana.

Estos cambios han propiciado un acercamiento entre la Iglesia Católica y las Comunidades Cristianas Protestantes: de una parte la teología católica acepta la realidad natural del matrimonio reconociendo en él el sacramento más antiguo⁴⁰, el primer sacramento de la historia, la pareja formada por Adán y Eva. El término «sacramento» con que la teología católica ha designado al matrimonio desde el Concilio de Verona (1184) y que constituyó «uno de los puntos de fricción con los protestantes, hoy encuentra entre ellos una cierta acogida en un sentido amplio».

Un segundo elemento básico en las iglesias cristianas es contemplar el matrimonio dentro de la visión de la «alianza» de Dios con su pueblo, de Cristo con la Iglesia. La fundamentación bíblica (los profetas en el A.T., la Carta a los *Efesios* en el N.T.), que la reflexión teológica da al matrimonio cristiano, crea un consenso entre las iglesias; incluso, la promoción de los estudios bíblicos ha contribuido al diálogo inter-eclesial, iluminando mejor la comprensión del matrimonio como obra de Dios⁴¹.

Un tercer elemento lo constituye el amor humano y cristiano. Éste es, sin duda, uno de los elementos más valiosos que entran a fundar el diálogo ecuménico en torno al matrimonio. En las Comunidades Protestantes y en la Iglesia Ortodoxa estuvo siempre presente; en cambio, dentro de la teolo-

³⁹ Cfr. Robert GRIMM, *L'Institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale*, Cerf, Paris 1984, 107-108.

⁴⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, Roma 1985, 362-365; Giorgio CAMPANINI, *Il sacramento antico. Matrimonio e famiglia come 'luogo teologico'*, EDB, Bologna 1996.

⁴¹ Cfr. Jean Jacques VON ALLMEN, *La coppia cristiana in s. Paolo*, Gribaudi, Torino 1968; Georges CRESPEY, "Sobre la gracia del matrimonio, en *El matrimonio*, Mensajero, Bilbao 1969, 9-90; Adolfo ASNAGHI, "Teología del matrimonio presso gli Orientali", en *Enciclopedia del matrimonio*, a cura di T. Goffi, Queriniana, Brescia 1968, 447-456; Christian DUQUOC, "El sacramento del amor", en *El Matrimonio*, Mensajero, Bilbao 1969, 165-239.

gía católica comenzó a hacerse sentir desde un poco antes del Concilio Vaticano II⁴².

La *Gaudium et Spes*, en especial, alude, al menos 25 veces, al amor dentro del matrimonio: «un tal amor, asociando a la vez lo humano y lo divino, lleva a los esposos a un don libre y mutuo de sí mismos, comprobado por sentimientos y actos de ternura, e impregna toda su vida» (49).

Para la teología protestante, el amor conyugal implica una doble dimensión: el *agape* (el amor de Dios que desciende) y el *eros* (amor humano que asciende). Crespy, insinuando el pensamiento del Apóstol Pablo, afirma que «la relación entre el hombre y la mujer no queda determinada por el tema de la superioridad», sino por el tema del amor. [...] Una teología del matrimonio que no avanzase por los pastos de una ‘dialéctica’ del Eros y del Agape parece que no se estimaría a sí misma»⁴³.

El amor conyugal es factor que impulsa la perfección conjunta de los cónyuges. La perfección total del ser humano, que no es patrimonio exclusivo de uno de los sexos, es un objetivo del matrimonio que se realiza en ambos mediante la relación mutua, escribe J. L. Larrabe, a propósito de la teología protestante⁴⁴. La *Gaudium et Spes* ha puesto de relieve este objetivo de la perfección humana y cristiana de la pareja; al menos cinco veces alude a ella en los números 48, 49, 50.

Quizás haya sido la Iglesia Ortodoxa la primera en considerar el matrimonio como el «sacramento del amor». Evdokimov en su obra *Il sacramento dell'amore* aludió a la analogía de la pareja humana con la Trinidad: como en la unión de una sola naturaleza Tres Personas forman un único sujeto –Dios Uno y Trino– así también la unión conyugal de dos personas forma la «díada-mónada», dos y uno a la vez unidos por el Tercer Término divino. Dios creó a Adán y Eva para el más grande amor entre ellos, reflejando el misterio de la Unidad divina⁴⁵.

Un cuarto elemento es la llamada a la santidad. Las tres grandes iglesias comulgan juntas en esta perspectiva del matrimonio. Por razón de las pos-

⁴² Cfr. G. F. PALA, *Valori e fini del matrimonio nel Magistero degli ultimi 50 anni*, Cagliari 1973; F. CERVANTES, “El amor y el sexo en el Magistero de los últimos pontífices”, *Seminarium* 36 (1984) 67-82.

⁴³ Georges CRESPIY, “Sobre la gracia del matrimonio”, en *El Matrimonio*, Mensajero, Bilbao 1969, 63-64.

⁴⁴ Cfr. José L. LARRABE, *El matrimonio cristiano y la familia*, BAC, Madrid 1973, 199.

⁴⁵ Cfr. Paul EVDOKIMOV, *Sacrement de l'amour: Mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, EPI, París 1962, 162.

turas, un poco radicalizadas de cada una de las iglesias (las Comunidades Protestantes en la naturalidad, la Iglesia Católica en el derecho, la Iglesia Ortodoxa en el misterio), la vocación de los casados a la santidad se ha quedado un poco en la penumbra.

La llamada a la santidad, por parte de Dios —«Sed santos como Yo soy santo» (Lev 20,26), fue hecha a todos los hombres. Este debería ser un elemento que favorezca el acercamiento. Sin embargo, la interpretación diversa de la Escritura, como es el caso de la comprensión del tema de la «fe con obras», la «fe sin obras» (cfr. Sant 2,14-25), ha distanciado la Iglesia Católica de la protestante. De otra parte, el énfasis a la dimensión laical (entre los protestantes), a la dimensión clerical (entre los católicos) hace difícil una visión común.

Mario Sbaffi, escribiendo sobre el concepto de «salvación por la fe», dentro del Protestantismo, pone de presente que «lo que se niega en la doctrina de la justificación por la fe no es el valor y el deber de las llamadas ‘obras buenas’, sino su efecto meritorio y salvífico»⁴⁶.

A distancia de 20 años del Concilio Vaticano II, escribe C. Fabro a propósito de la «espiritualidad católica y protestante», es poco lo que se ha logrado acordar; se hace necesario superar una serie de divergencias que con el correr de los siglos se han agravado. El hecho de la pluralidad de comunidades dentro del Protestantismo hace más difícil un diálogo a este respecto⁴⁷.

Un quinto elemento es el respeto a la conciencia que los cónyuges se merecen por parte de las iglesias. F. Böckle, participando en el Encuentro de Nemi (1-4 Marzo 1967) al Grupo Mixto de Trabajo del Consejo Ecuménico de las Iglesias y de la Iglesia Católica, se refirió a este punto: la libre decisión de conciencia, en lo que respecta a la educación de los hijos (en los matrimonios mixtos), no puede ser urgida con la presión o la amenaza de nulidad.

El consentimiento al matrimonio está tan profundamente arraigado en la conciencia humana, de tal manera que la no-eficacia jurídica en el campo eclesiástico, por razón de la no observancia de la forma canónica, crea serios conflictos. Böckle hizo alusión a una sentencia del Vaticano II a propósito de que el derecho natural prevalece sobre el derecho positivo⁴⁸.

⁴⁶ Mario SBAFFI, “Protestantismo”, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, dirigido por St. Fiore y T. Goffi, Paulinas, Madrid 1983, 1181.

⁴⁷ Cfr. C. FABRO, “Protestantesimo (Spiritualità cattolica e spiritualità protestante)”, en *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. III, a cura di E. Ancilli e del Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Città Nuova, Roma 1990, 2055.

⁴⁸ Cfr. Piero BARBERI, *La celebrazione del matrimonio cristiano. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, C.E.L., Roma 1982, 485-486.

El Magisterio de la Iglesia Católica, en sus más recientes pronunciamientos respecto del matrimonio mixto, se ha mostrado flexible en la exigencia de las cautelas en relación con la fe del cónyuge católico y de la educación de los hijos.

Los cinco elementos de base para configurar una teología ecuménica del matrimonio cristiano no son los únicos. Aún se podría enumerar otros más (el derecho a casarse con quien se desee, una misma fe común, la libertad de conciencia, etc), pero sí son éstos los más fundamentales.

El desarrollo y la promoción, en forma positiva, de cada uno de estos elementos provocará un acercamiento mayor de las tres iglesias, lo que favorecerá, sin duda, una teología común del matrimonio cristiano y, sobretodo, propiciará mejores relaciones humanas dentro de las parejas y familias mixtas.

G. Cereti, interviniendo en el II Encuentro Mundial de familias mixtas interconfesionales (2003), comentaba que en la nueva situación que experimenta el mundo contemporáneo conviene reconocer que los «matrimonios mixtos», no solamente son ocasión de dificultades, sino que, en especial, pueden manifestar aspectos muy positivos, en cuanto que interpelan en profundidad a los cónyuges acerca de sus convicciones de fe, les permiten tomar conciencia de los vínculos que los unen más allá de las diferencias, y les consienten pregonar en la vida concreta de pareja y de familia la unidad de los cristianos que todos anhelamos y buscamos⁴⁹.

Una teología ecuménica del matrimonio es posible, dados los elementos comunes que la pueden fundar; conviene elaborar una teología ecuménica de la pareja humana para facilitar a las «matrimonios mixtos» la realización de su vocación conyugal; no todo está hecho; aún queda camino por recorrer en la búsqueda conjunta de un mayor acercamiento que favorezca el respeto mutuo, el interés por conocer y valorar las convicciones religiosas del cónyuge, el compartir la vida cristiana como «una sola carne».

Una teología ecuménica del matrimonio deberá subrayar tres elementos fundamentalmente: la vocación natural al matrimonio como expresión de la «alianza de Cristo con la iglesia»; el objetivo de «hacerse una sola carne» como símbolo de la unión de Dios con la humanidad; el deseo de alcanzar la perfección cristiana mediante el enriquecimiento mutuo que puede ofrecer el «matrimonio mixto».

⁴⁹ Cfr. Giovanni CERETI, "Il matrimonio interconfessionale come sorgente di incontro", in *Uniti nel battesimo e nel matrimonio...*, 58-59.

3. *Todavía hay camino por recorrer...*

Hasta ahora el Movimiento Ecu­mé­ni­co de las iglesias cristianas ha logrado superar, en buena medida, muchas de las preven­cio­nes, de los pre­juicios que por siglos las habían mantenido alejadas una de otra. Existe al presente una buena disposición para el diálogo y el encuentro.

Pensando en la perspectiva de futuro, aparecen algunos objetivos a alcanzar todavía, en lo que respecta a los «matrimonios mixtos». El desarrollo de la teología matrimonial, en ciertos aspectos, podrá facilitar más una visión positiva de estos matrimonios.

Algunos de los aspectos a perfeccionar son: la superación de una visión mágica o automática de la sacramentalidad del matrimonio; la aceptación del «jus connubii» (derecho a casarse) como derecho natural que no debe ser coartado por el derecho positivo; la aplicación de la «salus animarum» (la salvación de los hombres) como «suprema ley de la iglesia católica» (c. 1752) con un alcance más universal, con proyección ecuménica; la acogida, sin preven­cio­nes, de la ‘benignidad pastoral’ que se va insinuando cada vez más en la vida pastoral de las iglesias.

— *Una nueva comprensión de la «sacramentalidad»* ya era sugerida dentro de la Iglesia Católica por la Comisión Teológica Internacional (1977)⁵⁰. Una nueva visión de la sacramentalidad como dinamismo progresivo de toda la persona humana y, en particular, de la ‘persona conyugal’, contribuirá a entender mejor la relación entre matrimonio-fe-sacramento eclesial⁵¹.

Algunos teólogos sugieren tres niveles de sacramentalidad progresiva⁵²: una sacramentalidad natural, que algunos llaman «embrional», que se puede representar con la pareja «Adán-Eva», con las parejas paganas. Un segundo nivel es la sacramentalidad cristiana: la pareja humana descubre en el mensaje revelado el plan de Dios sobre la unión estable del varón y de la

⁵⁰ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Proposiciones sobre algunas cuestiones doctrinales referentes al matrimonio cristiano”, *Revista Española de Derecho Canónico* 35 (1979) 133: “No hay que excluir que la iglesia pueda determinar más las nociones de sacramentalidad y de consumación y dar ulteriores ilustraciones sobre su sentido de tal modo que, en consecuencia, toda la doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio se proponga en una síntesis más cuidada y más profunda”.

⁵¹ Cfr. Michael G. LAWLER, “Faith, Contract and Sacrament in christian Marriage: a theological Approach”, *Theological Studies* 52 (1991) 712-731.

⁵² Cfr. V. BOULANGER – G. BOURGEAULT – G. DURAND, *Mariage, rçve, réalité. Essai théologique*, Montreal 1975, 86-93; Dionisio BOROBIO, *Matrimonio. La celebración en la Iglesia*, vol. IV, Sígueme, Salamanca 1988, 544; J. Silvio BOTERO G., *Per una teologia della famiglia*, Borla, Roma 1992, 125-148.

mujer (cfr. Ef 5,25-32). El tercer nivel corresponde al desarrollo histórico de la pareja cristiana dentro de la comunidad eclesial.

Una sentencia de B. Petrà ayuda a comprender el sentido dinámico y progresivo de la sacramentalidad: es el matrimonio «en el Señor» lo que consiente entender a fondo la verdad originaria de todo matrimonio. El proyecto divino se revela plenamente en la medida en que se da la adecuación entre el significado interior y la actuación histórica; un matrimonio será tanto más verdadero en la medida en que se asemeje al modelo propuesto. La iglesia, por tanto, no podrá no descubrir en las parejas no-sacramentales aproximaciones, tanto más dotadas de valores, cuanto más se acercan al proyecto cumplido⁵³.

— *Acerca del «jus connubii»* (el derecho a casarse) una sentencia rotal (20 enero 1994), defendida por C. Burke, afirmaba que, tratándose de la elección del propio estado de vida, las personas tienen el derecho de ser inmunes de cualquier coacción. La libertad en la elección del estado matrimonial, como en la elección del propio cónyuge, es una exigencia de derecho natural que debe ser respetada. Esta norma se aplica a todo matrimonio, independientemente de que sea contraído por bautizados o menos, católicos o no, cualquiera sea la cultura⁵⁴.

H. Franceschi se ha interesado en el estudio del «jus connubii», mirando a sus posibles límites. El derecho al matrimonio, afirma, no se funda en el sistema jurídico, ni en la autoridad de los pastores o en la comunidad eclesial; se basa en la naturaleza misma del matrimonio y, en el caso de los bautizados, en la dimensión sacramental⁵⁵.

Pablo VI, en el Motu Proprio *Matrimonia mixta* (1970), estuvo atento a defender tanto el derecho natural a casarse como el respeto debido al derecho divino de proteger la vida conyugal; la Iglesia, pone de presente el Papa, no coloca en el mismo nivel el matrimonio mixto con el matrimonio con disparidad de cultos; se comprende que los cónyuges cristianos unidos en matrimonio, aunque de distintas iglesias, poseen un cierto vínculo de comunión de bienes espirituales mediante la fe en Cristo⁵⁶.

⁵³ Cfr. Basilio PETRÀ, *Il matrimonio può morire?. Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna 1996, 10-11.

⁵⁴ Cfr. TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA, “Chilaven –nullità del matrimonio”, en *Jus Ecclesiae* 8 (1996) 145-146.

⁵⁵ Cfr. Héctor FRANCESCHI F., “Una comprensione realistica del ‘jus connubii’ e dei suoi limiti”, *Jus Ecclesiae* 15 (2003) 335-369.

⁵⁶ Cfr. PAOLO VI, “Litterae Apostolicae motu proprio *Matrimonia mixta*, (31 Marzo 1970)”, *Enchiridion Vaticanum*, vol. III, EDB, Bologna 1977, 2417-2419.

Pensando en una teología ecuménica del matrimonio, los juristas deberán revisar el estatuto canónico del «jus connubii» para que se ajuste a una visión ecuménica. El «jus connubii» dentro de la legislación católica ha estado condicionado por la doctrina agustiniana de los «tria bona coniugalia» (procreación, unidad, fidelidad) que la iglesia ortodoxa y las comunidades protestantes no comparten plenamente⁵⁷. Igualmente, la rivalidad entre Estado civil e Iglesia Católica durante los siglos XVII-XIX explica el énfasis dado a la «forma canónica» que constituye un obstáculo para los «matrimonios mixtos».

— *La «ley suprema de la iglesia católica»*, expresada como «salus animarum» en el último canon del nuevo *Código de Derecho Canónico*, ha tenido resonancia en las otras confesiones cristianas⁵⁸. La comprensión de la «salus animarum» por parte de los protestantes, en concreto de los luteranos, tropieza con una dificultad: la antinomia «ley-gracia» que ha sido un caballo de batalla entre católicos y protestantes. Aquí hay materia para mucho diálogo todavía a fin de poder llegar a un consenso.

— *La benignidad pastoral*, una actitud eminentemente evangélica⁵⁹, está reclamando de parte de todos los hombres una mayor atención, en especial, de parte de las tres iglesias cristianas. Cada una de ellas posee una forma particular de aplicar la benignidad: la Iglesia Ortodoxa con la «economía eclesiástica»⁶⁰; las Comunidades Protestantes con el «principio del compromiso ético»⁶¹; la Iglesia Católica con el uso de la «equidad canónica»⁶².

Se hace necesario que el diálogo ecuménico gane terreno en este campo de la aplicación de la benignidad pastoral. Un caso concreto: mientras la

⁵⁷ Cfr. Paul EVDOKIMOV, “El sacerdocio conyugal”, en *El Matrimonio...*, 117-120; Georges CRESPEY, “Sobre la gracia del matrimonio”, en *El Matrimonio...*, 74.

⁵⁸ Cfr. Paul O'CALLAGHAN, “Il principio della ‘salus animarum’ nelle altre confessioni cristiane”, *Jus Ecclesiae* 12/2 (2000) 437-463; Pablo GEFAELL, “Fondamenti e limiti dell’oikonomia nella tradizione orientale”, *Jus Ecclesiae* 12/2 (2000) 419-436.

⁵⁹ Cfr. J. Silvio BOTERO G., “La benignidad pastoral: una actitud evangélica en rehabilitación”, *Cuestiones teológicas y filosóficas* 72 (2002) 257-277.

⁶⁰ Cfr. Basilio PETRÀ, “Il concetto di ‘economia ecclesiastica’ nella teologia ortodossa”, *Rivista di Teologia Morale* 56 (1982) 507-521.

⁶¹ Cfr. Helmut WEBER, “Il Compromesso etico”, en *Problemi e prospettive di Teologia Morale*, a cura di T. Goffi, Queriniana, Brescia 1996, 199-219.

⁶² Cfr. PAOLO VI, “Libertà e autorità, valori essenziali inscindibili”, en *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VIII, 1971, Polyglottis Vaticanis 1973, 83; ÍDEM, “Natura e valore pastorale delle norme giuridiche nella chiesa”, en *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XI, 1974, 127.

iglesia ortodoxa atiende con flexibilidad la situación de los divorciados⁶³, y las comunidades protestantes hacen otro tanto⁶⁴, la iglesia católica mantiene inflexible el principio de la indisolubilidad del matrimonio, admitiendo sólo como causa de disolución del vínculo la muerte del cónyuge o la declaración de nulidad matrimonial.

En el caso de un conflicto matrimonial, llegando al límite de la separación, el cónyuge católico queda en situación de desventaja frente a las posibilidades de solución. La situación de los divorciados se hace trágica en el caso de un matrimonio mixto: a la parte acatólica le pueden autorizar en su iglesia un nuevo matrimonio, mientras que al católico no le es concedida esta gracia. En el caso de un cónyuge inocentemente abandonado, la justicia y la caridad cristiana urgen una reconsideración especial y una mayor flexibilidad⁶⁵.

El problema de los matrimonios mixtos constituye un argumento que puede ayudar mucho al diálogo ecuménico: se trata de fieles cristianos pertenecientes a diversas comunidades cristianas; se trata de personas que, a través de la vida conyugal, buscan realizar su vocación a la perfección cristiana; se trata de aplicar la sentencia de Jesús de Nazareth -«el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado» (Mc 2,27)- haciendo flexible la norma para que la persona humana pueda «vivir en paz» (Cfr. 1Cor 7,15) la condición de cónyuge cristiano.

Esto urge que cada iglesia se preocupe de preparar lo mejor posible a sus fieles en vista al matrimonio. En el caso de novios de diferentes iglesias que pretenden celebrar «matrimonio mixto», esta preparación deberá ser más cuidadosa todavía: sin prejuicios, advertir acerca de las eventuales dificultades que encontrarán; subrayar los elementos comunes entre las iglesias como posibilidades para cultivar la unión de pareja y de familia; darles instrumentos para el respeto mutuo, para el diálogo recíproco y para crear un clima favorable que favorezca el diálogo ecuménico.

⁶³ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *La fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro*, Vivere In, Roma 2002, 258-263.

⁶⁴ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *La fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro.....*, 264-265.

⁶⁵ Cfr. J. Silvio BOTERO G., "El cónyuge inocentemente abandonado: un problema a replantear", *Estudios Eclesiásticos* 73/286 (1998) 443-472; ÍDEM, "El cónyuge injustamente abandonado. Una situación que reclama justicia", *Teología y Vida* 45 (2004) 3-17.

Conclusión

Pensar en la posibilidad de *una teología ecuménica del matrimonio a partir del matrimonio mixto*, un fenómeno frecuente en nuestro tiempo no es una idea descabellada. Es posible, conviene mucho ponerse a la obra, y traerá frutos beneficiosos para las parejas humanas, para las familias, y para las mismas iglesias cristianas.

Hay unos fenómenos sociales y culturales que están estimulando positivamente el movimiento ecuménico, que pueden entenderse como una invitación del Señor a discernir «los signos de los tiempos» (Mt 16,2-4). Existen unos elementos básicos, muy válidos y propicios que facilitan un diálogo ecuménico fecundo; aún quedan en pie algunas dificultades a resolver; cada una de las iglesias cristianas posee elementos para aportar en el encuentro ecuménico.

Jesús de Nazareth en la Última Cena aseguró a sus discípulos: «el Espíritu de la Verdad os guiará hasta la verdad plena» (Jn 16,13). Esta promesa es válida para las iglesias cristianas, interesadas en conocer cada día mejor la voluntad del Señor, para purificar los «lunares» de la historia que han generado las discusiones, tantas veces «pseudo-teológicas», y para disponerse positivamente a realizar el diálogo ecuménico, comenzando desde la vida misma de las parejas mixtas.

Junto a la garantía de la asistencia del Espíritu Santo, se debe recordar también el *deseo-testamento* de Jesús que «todos sean Uno, como Tú, Padre, estás en mí y Yo en Ti, para que el mundo crea que Tú me has enviado» (Jn 17,21). Buscar esta unidad de las iglesias estuvo en la mente del Concilio Vaticano II: «Este sagrado concilio, movido por el deseo de restablecer la unidad entre todos los discípulos de Cristo, quiere proponer a todos los católicos los medios, los caminos y las formas con los que puedan responder a esta vocación» (UR 1).

Un medio, un camino, una forma, es la atención doctrinal y pastoral que las iglesias ofrezcan a los «matrimonios mixtos». El mismo Concilio Vaticano II, en la *Gaudium et Spes*, queriendo ofrecer pautas para reflexionar «sobre algunos problemas actuales más urgentes», sugirió una fórmula feliz: «a la luz del Evangelio y de la experiencia humana» (46).

Por causa de la cultura griega, que favoreció una postura de contraposición de las «antinomias» que se presentan en la vida del ser humano, la tradición eclesial católica privilegió más la ley que la vida concreta; las iglesias ortodoxa y protestante, en alguna forma, han estado más atentas a la situación del hombre en situación.

Examinar el fenómeno de los «matrimonios mixtos» «a la luz del Evangelio y de la experiencia humana» exige una postura dialéctica que sepa

conciliar el mensaje salvífico del Maestro con la condición de «viator» del ser humano. El diálogo ecuménico ha encontrado dificultades en su camino, a causa de no haber prestado la debida atención a la dialéctica de la realidad humana. Las «antinomias» libertad-ley, subjetivo-objetivo, doctrina-vida concreta, ideal-realidad histórica, inmutable-mudable, etc. no deben resolverse en forma «a-dialéctica» (*o... o...*), sino a la manera de una sabia conciliación (doctrina y vida, libertad y ley, ideal y realidad), con proposiciones conyuntivas.

Una sabia atención a los «matrimonios mixtos», por parte del Movimiento Ecuménico, constituirá un buen servicio a las parejas humanas, a las iglesias cristianas y al mismo Ecumenismo. De este modo se estará elaborando *una buena teología ecuménica del matrimonio cristiano*.

